

CONTENIDO

Introducción ..... 224

Pensar situado, una reflexión de contexto ..... 224

América Latina ..... 229

Las raíces greco-musulmanas del pensamiento occidental . 231

Referencias ..... 238

Yory, C.M. y Auat, L. A. (2021). Pensar situado, identidad territorial y patrimonio. En C.M. Yory (Ed.), *Identidad territorial, globalización y patrimonio* (pp. 220-237). Editorial Universidad Católica de Colombia.  
<https://doi.org/10.14718/9789585133761.2021.11>

1 Los autores suscriben el presente trabajo como parte integral de la investigación *Identidad territorial, globalización y patrimonio*, desarrollada en el marco institucional de la Universidad Católica de Colombia, por tanto, cede los derechos para la presente publicación.

2 Arquitecto, Especialista en Cooperación para el Desarrollo de Asentamientos Humanos en América Latina y África, Magister en Filosofía, Doctor *Suma Cum Laude* en Historia y Geografía con un posdoctorado en Antropología Social. Investigador y docente en la Universidad Nacional de Colombia y en la Universidad Católica de Colombia. Consultor y conferencista internacional en temas relacionados con el desarrollo territorial integrado y la construcción social del hábitat y el territorio. Autor de numerosas publicaciones en distintos países. Presidente de la Red Internacional de Pensamiento Crítico sobre Globalización y Patrimonio Construido, RIGPAC. Candidato por Colombia en 2015 al premio mundial de la UNESCO en desarrollos innovadores en ciencias sociales, artes y humanidades.  
<https://orcid.org/0000-0002-5079-6284>  
[cmory@ucatolica.edu.co](mailto:cmory@ucatolica.edu.co) / [alzajir@yahoo.es](mailto:alzajir@yahoo.es)

3 Filósofo y Doctor en Filosofía. Docente e investigador en la Universidad Nacional de Santiago del Estero (Argentina). Sus líneas de investigación se desarrollan en torno a la filosofía política y a la filosofía latinoamericana. Miembro del Grupo de investigación "Política y Ciudadanía", Instituto de Estudios para el Desarrollo Social (INDES / UNSE-CONICET). Líneas de investigación: filosofía política, filosofía latinoamericana - Temas: situacionalidad, democracia, populismo, neoliberalismo.  
<https://orcid.org/0000-0002-7707-1291>  
[buhoster@gmail.com](mailto:buhoster@gmail.com)

# PENSAR SITUADO, Identidad territorial y patrimonio<sup>1</sup>

# 11

Carlos Mario Yory<sup>2</sup>  
Universidad Católica de Colombia

Luis Alejandro Auat<sup>3</sup>  
Universidad Nacional de Santiago del Estero

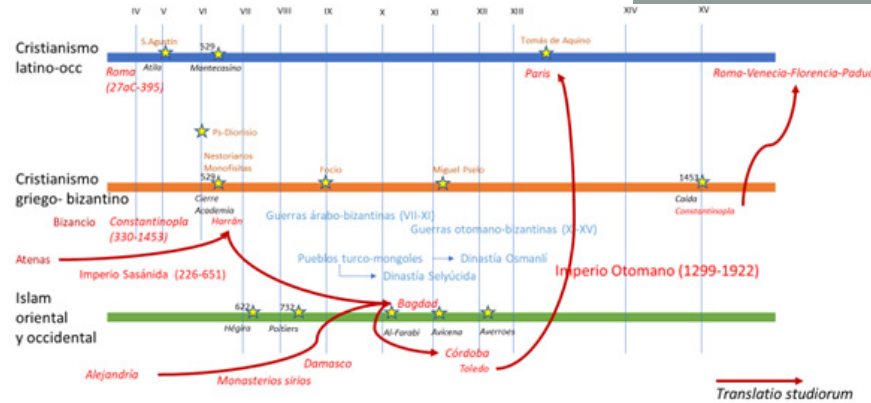


Imagen de la *translatio studiorum*  
Alejandro Auat

Que nacimos en algún lugar es evidente, pero que ese lugar sea lo que era cuando la modernidad gestó nuestra particular idea de mundo en el siglo XVIII es altamente cuestionable, toda vez que por entonces nacer en un lugar y “ser de ese lugar” resultaban prácticamente lo mismo.

Sin entrar en disquisiciones filosóficas muy profundas acerca del significado y sentido de la palabra “ser”, no está de más interrogar, en el contexto del mundo global en que vivimos, ¿Qué significa “ser de un lugar”? Más aún, preguntarnos hoy en día si tiene sentido tal pregunta a la luz del tema central de este trabajo, la identidad territorial y su relación, en el contexto de la globalización, con lo que de una u otra forma denominamos patrimonio. Acaso la idea de identidad territorial se constituya, de la mano de la construcción *situada* de nuestra propia identidad, en nuestra primera forma de patrimonio, toda vez que a través de ella ingresamos, no solo en la historia, sino en la cultura.

Es precisamente la necesidad de entender de qué manera nos situamos en el mundo, y a la vez de frente a él —en la perspectiva de entender cómo situamos, no solo en el espacio sino en el significado, las cosas que de tal o cual forma nos identifican— lo que nos lleva a preguntarnos, no solo por el concepto mismo de *situación*, sino por el significado de un pensamiento situado como requisito fundamental para entender la manera como valoramos aquellos bienes que de tal o cual forma nos muestran.

## Pensar situado, una reflexión de contexto

Con la idea de *situación* nos referimos a ese plus de sentido que otorga la ubicación, no solo de nuestros argumentos, sino del lugar, físico o simbólico, desde donde hablamos e interactuamos con el mundo, en tal medida alude a una cierta circunstancialidad (circo-estancialidad) que nos hace no solo seres culturales e histórico, sino fundamentalmente geográficos; a fin de cuentas, como señalaba Ortega: “yo soy yo en mis circunstancias y si no las salvo a ellas no me salvo yo” (Ortega, 1914, p.12). Desde aquí, la situacionalidad no solo es una facultad propia de todo pensar, dado que siempre hablamos desde algún lugar, sino que se convierte en la base de comprensión, tanto de quien habla, como del sentido local-izado de lo que dice, lo cual no quiere decir que por ello dicho sentido no pueda cobrar una dimensión universal.

La pregunta en este punto para los intereses del presente trabajo no puede ser otra: ¿Qué significa un *pensar situado* y cuál es su importancia para pensar una identidad territorial? ¿Qué papel juega la *situacionalidad* en la valoración del patrimonio inserto en las dinámicas entre lo local y lo global? Preguntas que es necesario abordar desde la propia comprensión de lo que aquí entendemos por este concepto.

En este sentido resulta pertinente la reflexión que en torno al arte establece Rubert de Ventós (1969) desde lo que denomina *pensamiento implicado*, es decir, vivido y asumido “desde dentro” —contrario a lo que sería un pensamiento abstracto, teórico o

simplemente *explicado*— toda vez que tal forma de pensar permite *situarnos* a la luz, no solo de un pre-conocimiento de aquello de lo cual hablamos, sino de un particular interés en hacerlo a la luz de un deseo o de una necesidad.

En este caso la necesidad de entender el patrimonio universal de una manera localizada y por lo mismo impregnada de una dimensión de sentido, que si bien es apropiada por la globalidad, a la luz de los intereses mercantilistas de la globalización, lo hace, precisamente, en atención a que el mismo en todo responde a un tiempo y a un lugar, razón por la cual nos resulta pertinente en este punto aludir a la noción de situacionalidad para establecer, desde aquí la relación entre identidad territorial, globalización y patrimonio.

En este punto seguimos a Auat (2014)<sup>4</sup> cuando establece una serie de nociones relacionadas con la idea de *pensar situado* que enfatizan aspectos diferentes respecto de la situacionalidad del pensar, las cuales contribuyen a su comprensión, no solo en el contexto de la globalización en la que vivimos, sino en lo que concierne al papel de la identidad territorial al interior de ella.

Así, este autor toma del pensamiento medieval la noción de *disposición*, entendida como ordenamiento de las cosas en el espacio; de la sociología de Bourdieu (1999), el concepto de *analysys situs*,

entendido como toma de posición; de la filosofía latinoamericana, la noción de *geocultura* de Kusch a través de Cosci (2011), de Casalla (2011) la idea del *universal situado*, y de autores como Dussel y Mignolo (2001) el concepto de *locus enuntiatio-nis*, derivado de sus tesis en torno a las filosofías descoloniales.

Sobre esta base, el concepto de *disposición* (*dis-po-sitio*), heredado de la tradición escolástica del siglo XIII, originalmente se entiende como un accidente de la sustancia corpórea, en tanto que las partes de esta se hallan “dispuestas de cierta manera”<sup>5</sup> para dar forma, entre otros atributos de la corporalidad, a lo que aristotélicamente los medievales entendieron bajo la denominación de *situs*; concepto que para Tomás de Aquino se asocia con “el orden de las partes en el lugar”, siendo precisamente tal noción de orden, o *disposición ordenada*, lo que *situs* añade a *ubi*, expresión que, como *ubicación*, alude a la relación de una cosa con el lugar. La categoría *situs* se refiere, entonces, a una posición, a una postura que, desde aquí debe entenderse como una *dispositio*, la cual para Tomás puede entenderse como un permanente o inestable *habitus*.

- Este modo de hablar de la realidad (...) abona nuestra tesis de entender la situacionalidad del pensar como un compromiso político. Pues el acento que se pone aquí recae sobre el carácter de disposición, sobre un modo de posicionarse.

4 Esta constelación conceptual fue elaborándose en varias presentaciones orales y se anticipó en gran medida en un texto publicado por Alejandro Auat en una compilación sobre “Teoría y Política” que recogió los aportes de equipos de investigación en filosofía política en un encuentro en Vaquerías, Córdoba (Argentina) en septiembre de 2014 (Cf. Biset, Emmanuel y Farrán, Roque (Comps.). (2016). *Teoría política: perspectivas actuales en Argentina*. Teseo.)

5 Seguiremos en esto las referencias de Silvia Magnavacca en su *Léxico técnico de Filosofía Medieval*. 2005. Ed. Miño y Dávila/UBA.

- De manera análoga, podríamos decir que la situacionalidad del pensar es un posicionamiento ante un horizonte de desafíos: es elegir el punto desde donde se mira, el *topos* o *locus* de nuestro discurso, y además, determinarlo axiológicamente con las opciones valorativas que reafirman ese “desde donde” se disciernen las alternativas en juego.
- Explicitar el propio punto de vista hermenéutico y axiológico forma parte de la rigurosidad del pensar, pues hace a la honestidad intelectual así como a las exigencias epistémicas de respetar modos y métodos de la disciplina teórica que se ejerce (...).
- Esta disposición se hace *habitus* si el compromiso es sostenido en el tiempo. Hablamos de un compromiso que recae sobre valores y fines, pues lo que permanece es la direccionalidad de las opciones, no los medios o los modos. Pero no se trata de una permanencia abstracta o ahistórica de fines y de valores, pues éstos son siempre interpretados y elegidos en procesos comunitarios de autoidentificación, y pueden cristalizar en logros históricos a los que se considera irrenunciables. Logros o conquistas que se traducen en consignas o postulados que operan sedimentados como criterios en la experiencia sapiencial de los pueblos... (Auat, 2018)<sup>6</sup>.

Desde aquí, la *disposición* alude, no solo a una manera posicionada y, por tanto, política, de ser en

apertura hacia el entorno-mundo, sino a una idea de relación, tanto entre las partes que conforman un todo, como entre ellas y un todo mayor en el cual, ubi-candose, se inscriben o hacen parte, de suerte tal que constituyen en cualquier caso un *habitus*, esto es, una forma establecida y reconocida de ser en el espacio. Tema que en todo tiene que ver con la manera como en nuestro caso identificamos, valoramos y nos apropiamos o no de aquello que, como patrimonio, nos identifica y, por tanto, nos muestra de la manera más propia.

A su vez, el concepto de *analysys situs* que para Pierre Bourdieu resulta ser un modo de conocimiento práctico de las disposiciones in-corporadas, aporta en la comprensión de lo que él denomina una topología social, de tal suerte presente en la comprensión de lo que ocurre con la corporeidad en el espacio, pues para el sociólogo:

El lugar, *tópos*, puede definirse absolutamente como localización o relacionalmente, topológicamente, como una posición, un rango dentro de un orden” (Bourdieu, 1999, p.175), al fin y al cabo, para Bourdieu “las estructuras cognitivas serían relativas a las estructuras del espacio social (campos) que condicionan los cuerpos al moldearlos. (Auat, 2018, s.p.).

Lo cual resulta particularmente sugerente para la comprensión de la corporeidad de lo patrimonial, en lo que la misma comporta de construcción social, base de cualquier proceso de apropiación significada desde una relativa o absoluta identificación, pues, como señala el autor de las *Meditaciones pascalianas*:

<sup>6</sup> Este texto hace parte del trabajo de Yory, C.M., Auat, A y Hiernaux, D. (2018). *Pensar situado e identidad territorial: Una aproximación desde América Latina a la luz de una altermodernidad* que en la actualidad se encuentra en proceso de gestión editorial.

Esas tomas de posición sobre el mundo dependen, en su contenido y forma simbólica de la posición que quienes las producen ocupan en él, y sólo el *analysis situs* permite establecer esos puntos de vista como tales, es decir, como visiones parciales tomadas a partir de un punto (*situs*) en el espacio social. (Bourdieu, 1999, p. 241).

He ahí la importancia del *analysis situs* para integrar en la identificación de un bien patrimonial el mundo socio histórico y cultural del cual proviene y con el cual, como diríamos siguiendo a Tomás de Aquino, establece un *habitus*, un sentido de pertenencia *ubicado* en medio del uso pero también de la contemplación.

Por su parte, la noción de *Geocultura* aporta al *pensar situado*, que a nuestra manera de ver resulta cosubstancial a la idea de identidad territorial, — toda vez que la misma permite entender y valorar nuestros bienes patrimoniales como parte integral de la orbita identitaria desde la cual ejercemos nuestra territorialidad— la dimensión de contexto sin la cual flotaríamos de manera ingrátida en el magma amorfo de la universalidad global, esto dado que “lo geocultural es una condición que se cumple como *instalación* —ruta simbólica hacia el domicilio o el hogar—y como *gravitación* —el suelo como presión del horizonte simbólico hacia el pensamiento—” (Cosci, 2011, p. 165). Lo cual quiere decir que si bien estamos acotados socio-espacialmente de formas diversas en el ámbito de una cultura que se inscribe en el espacio, en el tiempo y

en el significado, esto no nos condiciona para ver, entender e interactuar desde aquí con el mundo, dado que:

No se trata entonces de un determinismo geográfico, pues hay intercambios de sentido entre el lugar y la comunidad. El pueblo o comunidad teje una trama de símbolos en su entorno para convertirlo en domicilio, y el espacio así cargado de sentido se constituye en ‘suelo’, dador de sentido para quienes lo habitan. Es un circuito del sentido en el que juegan recursivamente la libertad y la necesidad: la instalación es una decisión, y la gravitación una presión que guarda incluso una ligazón con lo sagrado (Auat, 2018, s.p.).

Adicionalmente, el concepto de *universal situado* que particularmente desarrollan filósofos como Mario Casalla (2011) para quien el mismo busca

Caracterizar un estilo de pensamiento filosófico que —por ser tal— no renunciaba al horizonte de lo universal, pero lo redefinía de una manera muy especial. No se trataba ya del clásico universal sin más (abstracto), pero tampoco de un universal “concreto” (a la manera hegeliana), sino de una *universalidad situada* que aceptaba el reto de la singularidad y —a la vez— era capaz de liberarla de la particularidad, del accidente y de cualquier otra forma de egoísmos, folklorismos o nacionalismos del viejo cuño (Casalla, 2011, p. 27).

Desde esta perspectiva, lo situado no solo se ubica localmente sino en el marco de una universalidad que de tal suerte hace presencia en lo local mismo; no se alude, por tanto, a una lógica binaria del tipo “una cosa u otra”, sino a una integración dialógica

derivada de una situación de mutua co-pertenencia, pues, como ya hemos señalado, no solo estamos frente al mundo sino que fundamentalmente hacemos parte de él, y ambas cosas las llevamos a cabo desde un lugar que, por ponernos en particular evidencia (*ex-ponernos*), de tal o cual forma nos identifica y nos muestra.

De este modo, se establece en la relación entre lo universal y lo local una situación análoga a la que plantea Morin (2007) entre la complejidad general y la complejidad restringida, donde la parte nos permite ver el todo gracias a que en ella el todo hace presencia, lo cual no quiere decir que esta sea una simple ventana por la cual asomarse al todo, sino que, por el contrario, es la forma *situada* en que el todo hace presencia, de esta forma,

La complejidad restringida se interesa, esencialmente, por los sistemas dinámicos llamados complejos por lo que constituye su propio campo al interior de las ciencias. Pero la complejidad generalizada no sólo concierne a todos los campos, sino que concierne también a nuestro conocimiento como ser humano, individuo, persona y ciudadano. Al haber sido domesticados por nuestra educación, que nos ha enseñado mucho más a separar que a relacionar, nuestra aptitud para la relación está subdesarrollada y nuestra aptitud para la separación está sobre-desarrollada; insisto, conocer es a la vez separar y relacionar, es hacer análisis y síntesis. Ambos son inseparables, y cada vez es más grave nuestra atrofia de la capacidad de relacionar en un modo planetario, complejo, donde se trata de reconocer la interdependencia generalizada de todo y de todos (Morin, 2007, p.45).

Con respecto a la esfera universal nuestra localización debe entenderse desde la perspectiva *situada* de la complejidad restringida, he ahí, y solo ahí, donde podemos encontrar el *universal situado*.

A fin de cuentas lo *situado*, como referente locacional (*ubicado y habitado*), alude en las ciencias sociales, especialmente en la geografía, a delimitaciones concretas de problemas, situaciones o ámbitos socio-espaciales de análisis, trabajo o reflexión. En función de esto, las relaciones entre sujetos, agentes o actores sociales solo son comprensibles a la luz de la comprensión de su situación, así como de la propia comprensión de la *situación* de la situación que los ocupa, pues es necesario situar los problemas al interior de su situación. En este sentido, la situación da cuenta, tanto de una ubicación, como de un estado.

Autores como Lindón (2012) o Löw (2015) han estudiado el tema de la localización de los agentes y de los procesos sociales analizando el espacio como una emergencia de interacciones entre objetos y estructuras que surgen en el ámbito de la cultura, lo cual equivale a reconocer “la vida social que tiene los objetos” (Latour, 2008).

En este sentido, lo *situado*, entendido como ubicación *localizada* y, a la vez, como estado de una *situación* que involucra objetos, bienes, actores, procesos, contextos e ideas de mundo requiere que el pensamiento se sitúe en un lugar desde el cual pueda evaluar la situación que se le presenta a examen, por esto:



Pensar de manera situada no significa remitirse exclusivamente a estudios de caso, a coyunturas específicas. Implica construir un pensamiento plástico, modelable y con toda seguridad no “único” que permita reflejar y comprender las realidades concretas de una sociedad determinada (a diversas escalas) pero que a la vez, sea capaz de integrarse en un pensamiento en red gracias al cual las diversas aportaciones sobre situaciones locales convivan y sean susceptibles de diluirse en un pensamiento de nivel superior que se elabora desde lo situado y se recrea permanentemente al intervenir nuevos análisis y nuevas propuestas (Hiernaux, 2018, s.p.).

Finalmente, el concepto de *locus enuntiationis* resulta de utilidad para entender la necesidad del *pensar situado* a la hora de evaluar la relación entre identidad territorial y patrimonio, particularmente en lo que se refiere a la diferencia entre “pensar *sobre*” y “pensar *desde*”, al punto que preguntaríamos si es posible lo primero sin lo segundo, ¿no hablamos acaso siempre desde un lugar, físico, hermenéutico, axiológico o simbólico? ¿No ostentan acaso las cosas, los contextos y las situaciones una dimensión parlante desde donde dan cuenta del mundo que portan? Si por un lado nuestra corporeidad nos constriñe a *estar* en un lugar, físico o simbólico desde donde hablamos, por otro, nos exige *ser* de una u otra manera *situándonos* de tal o cual forma frente a aquello con lo que interactuamos en un abierto ejercicio de territorialización de la identidad, “configuración quizás reforzada cuando corporalmente se *está en* el lugar de donde *se es*” (Auat, 2018, s.p.).

De lo anterior se infiere que se puede ser de un lugar, ubicarse en un lugar, o hablar desde un lugar (sea o no el que asumimos como propio), no siendo necesaria la coincidencia o articulación entre esta triple disposición, tal como en este último caso promueve una *situación* de colonialidad donde hablamos y actuamos, evidentemente desde un lugar, que no siendo el nuestro lo asumimos como si lo fuera.

La situacionalidad puede ser entendida, entonces, como una decisión de alterar el mandato acerca del uso de la tradición, ordenando de otro modo los bienes o posibilidades recibidas a partir del posicionamiento de quien asume un punto desde donde ordena el espacio. De allí que se puede *ser* de un lugar o *venir de* un lugar, pero pensar desde otro: es la situación colonial. De manera que “desprendernos”<sup>7</sup> de la situación colonial implica una opción: una elección del lugar desde donde se mira y se valora. Eso es propiamente el *situs*, un orden introducido que altera el orden naturalizado de las cosas en un lugar, un posicionamiento de uno mismo en ese orden (Auat, 2018, s.p.).

## América Latina

Pensar situado en clave de identidad territorial exige entender Latinoamérica,

7 Mignolo llama “desprendimiento epistémico” a la tarea de “desprenderse del chaleco de fuerza de las categorías de pensamiento que naturalizan la colonialidad del saber y del ser y la justifican en la retórica de la Modernidad, el progreso y la gestión ‘democrática’ imperial” (Mignolo, W. (2006). *El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial*. En C. Walsh, A. Linera y W. Mignolo (Eds.), *Interculturalidad, Descolonización del estado y del conocimiento*. Ed. del Signo).



No solo como un entorno geográfico, claramente “situado” en un rincón de este planeta, sino como una *categoría de pensamiento* que es necesario *situar* de tal forma, en tanto manera concreta de ser y de hacer que, en sus particularismos y diferencias, comparte, con acentos y diferencias desde la percepción del ciudadano de la calle, ciertas referencias y ciertos marcos comunes de sensibilidad y pensamiento<sup>8</sup>, amén de una lengua, el castellano —con excepción de Brasil—; una religión, el cristianismo; una tradición de dictaduras militares; una subvaloración, con matices, de sus raíces indígenas y africanas; un mestizaje que trenza el Amadís de Gaula con Changó y Netzaualcoyotl; una naturaleza contrastante y violenta; una raigambre mítica mágica; una noción del tiempo dilatada; una falta de pensamiento a largo plazo que contrasta con el deseo de dejarlo todo para después; una improvisación institucionalizada; una falta de memoria histórica que nos condena frecuentemente a repetir nuestros errores; una subvaloración de lo propio, pocas veces a la altura de lo ajeno; una manera emocional y táctil de tejer y destejer las relaciones; un manejo retórico y excesivo de la palabra que por lo mismo poco valor tiene; un dejarnos ir de copas, carnavales y comparsas; un alto valor de la familia; un manejo confuso y difuso de las prioridades; un elitismo social discriminatorio; unos gobiernos sin memoria dispuestos, siempre, a empezar de cero ignorando o desconociendo lo que sus predecesores han hecho; una corrupción atávica de sus gobernantes; unas prácticas políticas

clientelares<sup>9</sup>; una atracción por la vía rápida para hacer dinero; una manera de ser y de actuar de forma impredecible y asistemática; una forma de solucionar los problemas buscando un culpable antes que una solución; una subvaloración, aunque con matices, de lo femenino, a pesar de habitar un subcontinente marcado, con acentos, por lo matriarcal; una desconfianza atávica hacia la autoridad; una evasión, casi lúdica, de la norma; una manera de delegar en “el otro” la responsabilidad; una dependencia cultural de Europa y económica del sistema financiero internacional, y, entre otras cosas, una deuda externa impagable. Particularismos que en todo escapan de los parámetros desde los cuales latinoamérica pretende ser medida y juzgada a la luz de la racionalidad occidental moderna y burguesa del pensamiento único globalizante y neoliberal (Yory, 2018, s.p.).

### Desde aquí consideramos que,

Es hora de que América Latina structure y se afiance en un pensamiento alternativo a la modernidad que sin nostalgia frente a lo perdido, ni chauvisimos regionalistas, afirme su identidad no solo en su ipseidad —lo que los latinoamericanos somos en sí mismos— sino en su diferencia, una y otra principios activos de toda identidad territorial. Al fin y al cabo, la identidad, como el patrimonio, no está en las cosas, sino en la relación que establecemos con ellas, por eso, más importante que establecer qué constituye nuestra identidad lo que resulta

8 Las siguientes apreciaciones deben entenderse, tan solo, como una aproximación empírica a un *sentir situado* que, no obstante, para ser validadas requieren de un profundo análisis, tanto antropológico como crítico hermenéutico que las respalden.

9 Vale la pena señalar que si bien “corrupción” y “clientelismo” son categorías muy discutidas desde los más actuales estudios políticos situados que las denuncian como impuestas por el pensamiento único de la derecha, en este contexto la *situación* de los mismos se acota en el ámbito del lenguaje y la percepción del ciudadano común para quien una y otra constituyen una innegable realidad.

cada vez más importante es con qué nos identificamos (s.p.).

En este contexto, la identidad *situada* en tiempos de globalización enfrenta al latinoamericano a algo más que a buscar sus raíces, como si se tratara de encontrar el lugar de un prístino origen, por el contrario, el reto está en *situarse* “en” el mundo pero a la vez “de frente a él” (Yory, 2018, s.p.).

Desde esta perspectiva preguntaríamos: ¿Dónde y cómo *situarnos* como latinoamericanos en el contexto de una modernidad que, de tal o cual manera, nos marca a la luz de la herencia griega que eufemísticamente hemos denominado occidentalidad? ¿A cuenta de qué —si no es de un pensamiento hegemónico— debemos identificarnos como modernos en el marco de una única idea de occidentalidad? Y, en tal sentido, ¿Hasta dónde cabemos dentro de la categoría occidental? No hay lugar a dudas, nuestra identidad no la define la pobreza, como parecen señalar las agencias multilaterales, sino el mito, el rito y la fiesta, y con ellos, la magia, la ocurrencia, la inventiva, la recursividad, el ingenio y la manera de habitar la provisionalidad, atributos premodernos que, paradójicamente, en todo se acercan a la denominada posmodernidad.

Es urgente y necesario que pasemos de ser objeto de estudio de la etnografía —donde acaso figuramos para la modernidad como un anecdótico folclorismo—, para abrirnos paso, desde nuestra diferencia, en este mundo global, como sujetos autoreflexivos de cambio habitados a la movilidad en tanto esto es, precisamente, lo que, en oposición

a la homogenización cultural, a nuestra manera de ver exige la contemporaneidad.

Solo el *situarnos* como latinoamericanos al interior del mundo global nos puede permitir interactuar dignamente con este desde nuestra especificidad y, por lo mismo, desde nuestro ser patrimonial, esto es, desde nuestras maneras específicas de ser, entender y fundar la realidad. Tarea que en todo exige establecer en qué deriva nuestra supuesta “occidentalidad” a la luz de la comprensión de la muy diversa y rica herencia que confluye en el marco de esa asunción categorial, pues las raíces desde las cuales hemos construido nuestra identidad territorial lejos están de remitirse, tan solo, al encuentro-colisión entre la herencia indígena y la colonialidad ibérico-cristiana.

## Las raíces greco-musulmanas del pensamiento occidental

La historia del pensamiento gestada en la modernidad (siglos XVIII y XIX), en lo que conocemos como Occidente, constituye un relato legitimador de la expansión colonial europea ocupado en ocultar toda raíz que no sea occidental y cristiana.

Así, se inventó una geografía inferior y bárbara (América, África y Asia) y un tiempo oscuro e infértil (la Edad Media) para resaltar, por contraste, el pensamiento triunfalista y colonial de los imperios europeos. Esta operación ideológica, llevada a cabo en universidades alemanas e inglesas, fundamentalmente, invisibilizó las raíces bizantinas

(cristiano-orientales), musulmanas, judías, árabe-cristianas, persas, africanas e incluso indias, que pusieran en duda el carácter superior, blanco y puro de la justificación civilizadora de la colonialidad. Lo que el principio de razón dominante denominó, el “milagro griego”, consistió en la invención de un punto de inicio, sin raíces, de una historia que culminaba en las luces de la razón moderna centro-europea.

De ahí que nuestro interés se concentra, en este punto, en resaltar la importancia de las diferentes tradiciones que, entremezcladas en medio de conflictos y armonías, en mutua interrelación, configuraron distintas ideas de mundo que en suma aportaron los elementos que construyeron el Occidente actual. Ideas que en su enorme diversidad en gran medida se concentraron al interior y en el entorno de la península de Anatolia, hoy Turquía.

Es sobre esta base que consideramos fundamental, como punto de partida, asumir un punto de vista *situado*<sup>10</sup> y *descolonizador*<sup>11</sup>, capaz de superar la transición del colonialismo moderno a la colonialidad global, nueva forma de dominación que prolonga la estructura desigual de las relaciones centro-periferia en diversas escalas pues, como señalan Castro y Grosfoguel (2007):

10 Situación: lugar hermenéutico y axiológico desde donde se mira y se organiza el espacio (físico, cultural o conceptual). Cf. Auat, A. (2016). Situacionalidad. En E. Biset y R. Farrán (Comps.) *Teoría política: perspectivas actuales en Argentina* (pp. 254-260). Teseo.

11 Descolonización: pensamiento que alude a una mirada liberada de la realidad no sujeta o dependiente de ningún orden hegemónico pues, a fin de cuentas, “la división internacional del trabajo entre centros y periferias, así como la jerarquización étnico-racial de las poblaciones, formada durante varios siglos de expansión colonial europea, no se transformó significativamente con el fin del colonialismo y la formación de los Estados-nación en la periferia” (Castro y Grosfoguel, 2007, p.13).

El mundo de comienzos del siglo XXI necesita una decolonialidad que complemente la descolonización llevada a cabo en los siglos XIX y XX. Al contrario de esa descolonización, la decolonialidad es un proceso de resignificación a largo plazo que no se puede reducir a un acontecimiento jurídico-político (p.17).

Después de todo,

No hay que olvidar que la modernidad implica un proceso de doble colonización: la del tiempo y la del espacio. La colonización del tiempo fue creada por medio de la invención simultánea de la Edad Media en el proceso de conceptualización del Renacimiento, y la colonización del espacio por medio de la invasión y conquista del Nuevo Mundo ( Dagenais y Greers, 2000, p.431).

Situación que ocurre, de acuerdo con Dussel (2001), en medio de ese invento ideológico de fines del siglo XVIII que resultó ser la diacronía unilineal de una idea de historia desde la cual, sin más, se establece una clara continuidad Grecia-Roma-Europa a la luz del romanticismo alemán, que de tal forma quería imponer este particular manejo conceptual del “modelo ario”, un modelo básicamente racista.

Cabe pensar en este contexto la obra de Martín Bernal (1987) para quien existen dos modelos de historia griega: uno que la considera esencialmente Europea o Aria, y otro que la considera Levantina, es decir, ubicada en la periferia del área cultural egipcia y semítica. El Modelo Ario Extremo floreció durante los dos picos de antisemitismo, en el decenio de 1890 y en los años 1920-30, negando incluso la influencia cultural fenicia.

No obstante, hasta el siglo XVII, las fuentes egipcias de la cultura griega fueron un lugar común, dado que se asociaba la sabiduría y las religiones egipcias con la filosofía griega. Incluso, más allá de las rivalidades entre defensores y detractores de esta tradición (Moisés vs. Hermes Trismegisto), en el Renacimiento los textos herméticos fueron valorados en estrecha vinculación con la tradición griega.

En este contexto, el creciente desarrollo del racismo y de las políticas de explotación y/o aniquilamiento de las poblaciones nativas en las Colonias americanas, pero también africanas y asiáticas, de la mano de la esclavización de la población africana durante la segunda mitad del siglo XVIII, impregnó el pensamiento de la mayor parte de los pensadores de la época. Sirvan de ejemplo Locke y Hume cuya influencia fue crucial en la Universidad de Göttingen, que fundada en 1734 por George II, Elector de Hanover y Rey de Inglaterra, constituyó un puente cultural entre Gran Bretaña y Alemania.

No sorprende que el primer trabajo “académico” sobre la clasificación racial humana —que naturalmente ponía a los blancos o caucásicos a la cabeza de la jerarquía— fue escrito en el decenio de 1770, por un profesor de esa Universidad, Johann Friedrich Blumenbach. No es de extrañar, como señala Dussel (2001), que:

Uno de los méritos de las hipótesis de Martin Bernal [...] consiste en mostrar la importancia del movimiento que inaugura en 1803 Friedrich Schlegel [...], donde la India, el contexto Indoeuropeo y la decadencia de la centralidad

de Egipto (origen de la cultura y la filosofía griega para los griegos desde Herodoto, Platón y Aristóteles hasta el siglo XVIII), permite a la “ideología” prusiana unificar de manera directa la cultura clásica griega con la alemana para dar cuerpo a un pensamiento racista, ario, que impulsará la “invención” de la historia de la filosofía occidental donde, de la Grecia auto-poietica y de la Roma de Plinio y de Séneca, se pasará, primero a la Edad Media, y luego directamente a Descartes y a Kant (p. 348).

Esto en una alucinada acción que merece ser deconstruida para superar nuestro eurocentrismo helenista.

Al fin y al cabo, existen de acuerdo con León Florido (2010), al menos cuatro espacios geoculturales, con sus respectivas temporalidades, simultáneas pero no coetáneas<sup>12</sup>, que nos marcan en lo que eufemísticamente denominamos “occidente”:

- Cristianismo greco-bizantino
- Cristianismo latino-occidental
- Islam oriental, luego también occidental (Al-andalus)
- Judaísmo, transversal entre los anteriores

En este contexto, si bien el europeísmo quiso, a través de Plotino, establecer un puente neoplatónico entre Grecia, Roma y el cristianismo occidental,

<sup>12</sup> No hay más que pensar en la propia periodización histórica, en la que el mundo árabe se rige por la Hégira, que para el mundo latino no es el principio cronológico, sino que se corresponde con el siglo VII cristiano. “El Bagdag de Harún-al-Rashid y el Aix-en-Chapelle carolingio son contemporáneos, pero pertenecen a dos mundos completamente diferentes” (León Florido, 2005, p.52).

Mohamed Ábed Yabri (2001, pp.172-177) muestra cómo la importancia que se le otorgó a este filósofo fue exagerada, toda vez que:

- Con las enseñanzas de Numenio (quien mezclaba platonismo, pitagorismo y judaísmo) surge en Antioquía (Siria) una escuela de pensamiento en el s. II d.C. que sostenía que la filosofía de Platón se derivaba de la “sabiduría de los judíos” = platonismo religioso sometido a la influencia del monoteísmo y del dualismo iranio (luz y oscuridad).
- El movimiento neoplatónico se extiende y desarrolla a través de dos modelos:
- Un modelo oriental (harraní y persa) que se extendió por Irán hasta el Jurasán —primer puente entre los musulmanes y las ciencias griegas— donde confluyeron traductores y maestros llegados a Bagdad desde Persia, y
- Un modelo occidental (alejandrino y cristiano) que se extendió por Roma, Alejandría y las escuelas que de ella se escindieron, incluida la de Siria y la de Plotino, y que se interesó por hacer concordar la filosofía griega y la doctrina cristiana a la luz de una idea de emanación compatible con la Trinidad.

De otra parte, existieron centros de estudio como Harrán<sup>12</sup> (enclave que conjuga astronomía babilónica, gnosticismo persa y filosofía griega) a donde, entre otros lugares, emigraron los sabios cuando Justiniano cerró la Academia de Platón en 529.

12 Al suroeste de la actual Turquía, en el cruce de Damasco, Karkemish y Nínive.

Allí los harraníes, asegurando la tolerancia intelectual y religiosa, se apropiaron en tiempos del califa Al-Mamún del calificativo “sabeos” (Gentes del Libro mencionados en el Corán).

Con el traslado de la capital del Imperio Romano de Roma a Bizancio, múltiples destinos tuvo el conocimiento hasta entonces recogido gracias a la idea de la *translatio studiorum* (Figura 1) que aludía, entre otras cosas, a la expresión *translatio imperii*<sup>14</sup> que justificaba la legitimidad del poder imperial.

Cabe recordar en este contexto que el monje Erico de Auxerre (s. IX) habla de un traslado de los estudios desde Oriente, hecho posible por Carlos el Calvo, mientras que el franciscano Juan de Gales habla expresamente de *translatio studii*<sup>15</sup>, dando a entender que:

La Francia carolingia habría de ser una nueva Atenas. Del mismo modo, en 1406 Juan Gerson, predicando ante Carlos VI inscribe la *translatio* en una narración de la historia entera de la humanidad: el primer hombre transmitió la ciencia a los hebreos, éstos a los egipcios, que lo hicieron con Atenas, que la transmitió a Roma y ésta a París (León Florido, 2005, p.55).

14 “Para J. G. A. Pocock la expresión *translatio imperii* resulta ser en varios aspectos la respuesta y antítesis a la idea de la *Decadencia* y *Caída*. Supone que el imperio se va trasladando de mano en mano y de lugar en lugar, primero de los romanos a los griegos [es decir, del Imperio Romano al Imperio Bizantino]; después de los griegos a los francos [es decir, al Imperio Carolingio] (ambos permaneciendo romanos) y, finalmente del Imperio Carolingio al Sacro Imperio Romano Germánico”. [https://www.wikiwand.com/es/Translatio\\_imperii](https://www.wikiwand.com/es/Translatio_imperii).

15 *Translatio studii* es un tópico literario que nace en el siglo IX, desarrollando una metáfora con la que se identifica el desplazamiento del sol de este a oeste con el traslado de las zonas que sucesivamente representan el más importante centro del saber. Si el primero de ellos sería el Jardín del Edén, le seguiría Babilonia y Jerusalén, después Atenas y luego Roma. Esta idea estaría basada en un pasaje bíblico: la interpretación de Daniel al sueño de Nabucodonosor”. [https://www.wikiwand.com/es/Translatio\\_studii](https://www.wikiwand.com/es/Translatio_studii)

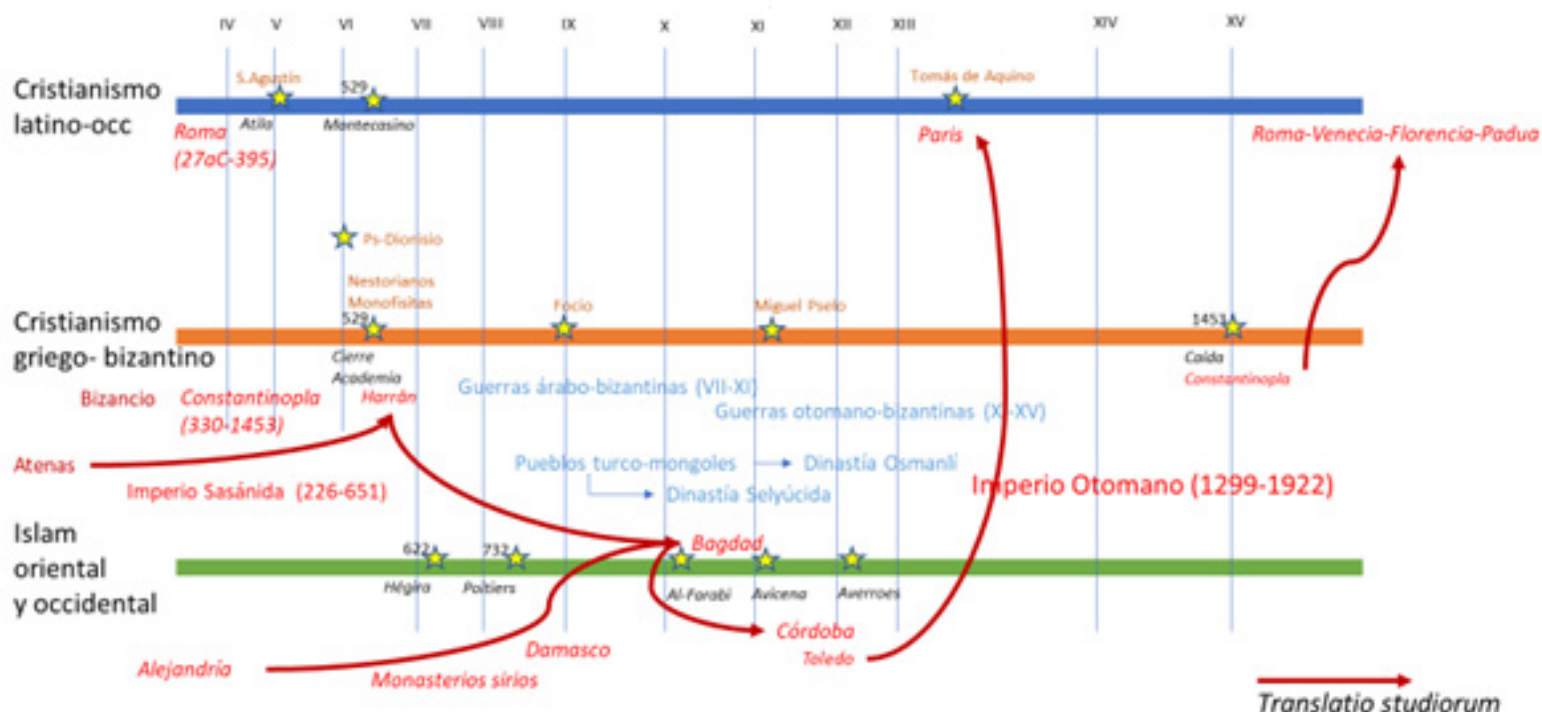


Figura 1. Imagen de la translatio studiorum

Fuente: Alejandro Auat(s.f.).

Ahora bien, para Alain de Libera (2000),

La *translatio studiorum* es la transferencia del conocimiento de los textos griegos de la Antigüedad (particularmente de la filosofía aristotélica), pasando por el Próximo Oriente (Siria, Persia, Bagdad), la España musulmana (Córdoba califal, reinos de taifas) y cristiana medieval (escuela de traductores de Toledo) hasta el renacimiento intelectual que marca su redescubrimiento por la Europa latina. Puede considerarse que la *translatio studiorum* comienza en 529 cuando Justiniano I cierra la Academia de Atenas y culmina con la llegada del aristotelismo a la universidad de París en el s. XII<sup>16</sup> (pp.19-26).

<sup>16</sup> Aunque la tesis es de Alain de Libera explicada rápidamente en la introducción al libro citado, la síntesis entrecuadrada es un texto recuperado de [https://www.wikiwand.com/es/Translatio\\_studii](https://www.wikiwand.com/es/Translatio_studii).

En resumen, para este autor:

- Lo que distingue a la filosofía occidental latina no es presentarse como heredera de los griegos. Al contrario, en tierra cristiana la *diferencia occidental* se debe a las fuentes y al arraigamiento árabe de los latínófonos.
- En el otro extremo del mundo cristiano, Bizancio se apresta a continuar, sola, la romanidad helénica: helenófono, el mundo bizantino permanece cerrado a la cultura filosófica del islam.
- El siglo XII presenta una paradoja geocultural fascinante: filosóficamente los cristianos latínófonos obtienen su calidad de *occidentales* de su



apertura a la *falsafa*<sup>17</sup> del islam occidental que sigue al islam oriental, el que ha recogido, acomodado, adaptado y asimilado la filosofía griega a las obligaciones del monoteísmo.

- Por el contrario, los cristianos helenófonos son y permanecen *orientales*, porque tratan cristianamente una filosofía que permanece helénica, y por lo tanto, pagana. Su relación con la filosofía es *nacional* y contradictoria, mientras que la de los latinófonos es histórico-cultural y técnica: la filosofía no es griega, es griega y árabe, viviente y moderna.

Por su parte, Francisco León Florido alude por este concepto a un viaje que tiene su marco geográfico en el Mediterráneo, donde señala que la filosofía ya no tendrá un centro y no será patrimonio de una sola cultura. Viaje que afecta a tres civilizaciones: comienza en el Bizancio greco-cristiano de Justiniano, continua en el naciente imperio islámico y concluye en el Occidente latino cristiano interviniendo en él las tres religiones monoteístas, a fin de cuentas:

En la geografía de este traslado el saber seguirá a los libros, a los traductores y a los maestros a través de las *Casas del saber* árabes<sup>18</sup>, de los

centros de traducción, de los *studia monachales* del cristianismo patrístico, de los *studia episcopales* urbanos y de los *studia generales* universitarios (León Florido, 2005, p.56).

Si el leit-motiv de la *translatio* fue utilizado por los medievales para legitimar la nueva civilización urbana, los modernos, en cambio, valoraron negativamente esa filiación debido a su desprecio por la influencia intelectual árabe<sup>19</sup>.

El final de la *translatio* significa una profunda crisis de la racionalidad greco-cristiana, y también del racionalismo musulmán. Podemos resumir la situación en los inicios de la modernidad occidental, valiéndonos de las indicaciones de autores como León Florido, de Libera y Yabri:

- En el islam, “el silencioso pero fuerte enfrentamiento entre la cultura teológica y el impulso de racionalización que alentaba Averroes (Ibn Rûsd), se decantó finalmente del lado de los teólogos. Prácticamente sólo se sigue la dirección iluminista y mística de Avicena (Ibn Sîna) que rechaza absolutamente la convivencia con el racionalismo aristotélico-averroísta” (Yabri, 2001, pp. 190-210), con lo que el islam toma hasta nuestros días un camino proclive al fundamentalismo y al irracionalismo.

17 Término árabe que “traduce” mediante transliteración la expresión griega ‘philosophia’.

18 “La Casa de la sabiduría o Casa del saber (en árabe *بيت الحكمة* *Bayt al-Hikmah*) fue una biblioteca y centro de traducciones establecido durante la época del Califato Abasi en Bagdad, Irak. Fue una institución clave en el *Movimiento de traducción*, considerada como el mayor centro intelectual durante la Edad de Oro del islam. La Casa de la sabiduría fue una sociedad fundada por el califa Harún al-Raschid, que culminó con su hijo Mamun, que reinó durante 813-833 d. C. y a quien se le acredita la institución”. [https://www.wikiwand.com/es/Edad\\_de\\_Oro\\_del\\_islam](https://www.wikiwand.com/es/Edad_de_Oro_del_islam).

19 “El pensamiento medieval se considera un artículo de importación traído de las cruzadas y del descubrimiento del aristotelismo árabe para corromper el gusto francés. La aculturación árabe de occidente se entendía ligada a las cruzadas, a través de la conquista de Bizancio y luego por la fuga de los sabios griegos huyendo de los turcos que habían tomado Constantinopla. La escolástica sería entonces una deformación árabe de la ciencia filológica, una forma complicada de ornamentación del pensamiento basada en la lógica y la metafísica que presenta un corpus gigantesco e inútil” (León Florido, 2005, p.55).



- Las culturas religiosas en Occidente permanecieron en contacto y comunicación, casi siempre con la mediación judía. “Pero lo que permitió que continuara la recepción de la versión averroísta del pensamiento griego en el mundo latino fue la estructura universitaria” (León Florido, 2005, p.70). En cambio, el mundo islámico no contó con mediaciones adecuadas por lo que fue más difícil evitar el enfrentamiento entre la filosofía y el poder teológico.
- En el cristianismo occidental, la reacción en contra de la filosofía adoptó la forma de una condena de las tesis sostenidas por los averroístas y algunas del tomismo. El efecto más significativo de esta reacción antinaturalista y antiracionalista fue el inicio de un gran debate que habría de concluir en la separación de la fe y la razón, y en una secularización de la razón teológica en el pensamiento moderno.
- De esta forma, al finalizar el siglo XIII, las instituciones de enseñanza en el Islam oriental expulsarán a la filosofía, en el marco de una ofensiva antiaverroísta de los teólogos, lo que, como sostienen las tesis de Yabri, significará el comienzo del final del pensamiento árabe más racional.
- En el Islam occidental, fundamentalmente en Al-Andalus, se produjo también una reacción antifilosófica, pero en este caso el averroísmo

era un producto cultural propio (Córdoba, Toledo, París) e incluso fue asimilado por los cristianos bajo la forma de averroísmo latino. Paradójicamente, entonces, será la cultura cristiana la que se beneficiará de la orientación averroísta de la filosofía a través de pensadores como Tomás de Aquino, aunque este giro no estuvo exento de tensiones y dificultades hasta el día de hoy.

- La *translatio* se detiene en el momento de transición hacia el pensamiento moderno. Las líneas que llevan adelante ese tránsito, tanto desde el lado musulmán como desde el lado cristiano, dejan de lado a la experiencia adquirida durante siglos de traslado del saber, y a las posibilidades de diálogo intercultural e interreligioso.
- Los pensadores del Renacimiento en Venecia o Florencia pretenden hacer de nuevo el camino que había recorrido la sabiduría griega, pero dejando de lado al intermediario árabe o a sus relecturas escolásticas.
- Por su parte, la Reforma en los países del centro y este de Europa daría continuidad a la corriente mística principalmente, tras las condenas universitarias.
- En suma, podríamos entender a la modernidad filosófica como el fruto de una ruptura con todo lo que significó la *translatio studiorum* y, por ende, con las posibilidades de diálogo

intercultural e interreligioso, y con la asunción de una tradición múltiple y compleja, que reconozca la diversidad de raíces de la cultura actual.

Queda claro, entonces, la importancia del *pensar situado* para ubicarnos, no solo desde un lugar, sino desde un contexto, a la hora, tanto de relacionarnos con el mundo —circunscrito en un orden global— como de entender que la relación entre identidad territorial y patrimonio pasa, necesariamente, por la propia comprensión de que la primera comporta en sí misma un patrimonio, el que nos hace ser de un lugar, en cualquier caso permeado, de naturaleza polisémica y siempre multiescalar.

- Auat, A. (2011). *Hacia una filosofía política situada*. Waldhuter.
- Bourdieu, P. (1999). *Meditaciones pascalianas*. Anagrama.
- Canal Feijóo, B. (2007) [1954]. *Confines de Occidente*. Ed. Las Cuarenta.
- Casalla, M. (2011). Prólogo. En A. Auat (Author) *Hacia una filosofía política situada*. Waldhuter.
- Bernal, M. (1987). *Black Athena (The fabrication of Ancient Greece, 1785-1985)*. Rutgers University Press, New Brunswick (New Jersey).
- Castro, S. y Grosfoguel, R. (2007). Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

- Cosci, L. (2011). *Kusch y la geocultura. El "lugar" como ámbito de constitución y circulación del sentido* [Tesis de licenciatura (Filosofía), UNSE, Santiago del Estero, Argentina].
- Dagenais, J. & Greers, M. (2000, Fall). Decolonizing the Middle Ages. *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 30(3), 431-449. <https://read.dukeupress.edu/jmems/article-pdf/30/3/431/435375/30.3-01dagenais.pdf>.
- De Libera, A. (2000). *La filosofía medieval*. Docencia.
- Dussel, E. (2001). Europa, modernidad y eurocentrismo. En (s.E.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Clacso. [http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708040738/4\\_dussel.pdf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708040738/4_dussel.pdf)
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Ediciones Manantiales.
- León Florido, F. (2005). Translatio Studiorum: Traslado de los libros y diálogo de las civilizaciones en la Edad Media. *Revista General de Información y Documentación*, 15(2), 51-77.
- León Florido, F. (2010). *Las filosofías en la Edad Media. Crisis, controversias, condenas*. Biblioteca Nueva.
- Mignolo, W. (2006). El desprendimiento: pensamiento crítico y giro decolonial. En C. Walsh, A. Linera y W. Mignolo (Autores), *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento* (pp. 9-20). Ediciones del Signo.
- Mignolo W. (2009). Desobediencia Epistémica (II), Pensamiento Independiente y Libertad De-Colonial, Otros Logos. *Revista de Estudios Críticos*, I(1), [Universidad Nacional del Comahue, Argentina. Traducción: Iván Jacobo Herrera (Cideci-Unitierra Chiapas)]. Texto original: Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom. *Theory, Culture & Society* (26), 7-8.

Mignolo, W. (2013). Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de)colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica (Trad. Marcelo Expósito). *Revista de Filosofía* (74), 7-23. <http://eicp.net/transversal/0112/mignolo/es>.

Morin, E. (2007). *Complejidad restringida, complejidad general*. file:///C:/Users/carlos%20mario/Downloads/Morin%20Edgar%20-%20Complejidad%20restringida%20-%20complejidad%20general.pdf

Robertson, R. (2003). Glocalización: tiempo-espacio y homogeneidad-heterogeneidad. En J.C. Monedero (Ed.). *Cansancio del Leviatán: problemas políticos de la mundialización* (s.p). Ed. Trotta.

Yabri, M. (2001). *El legado filosófico árabe*. Ed. Trotta.

Yory, C.M. (2017). *Lugar y Territorio*. Universidad Piloto de Colombia.

Yory, C.M., Auat, A. y Hiernaux, D. (2018). Pensar situado e identidad Territorial [Inédito].